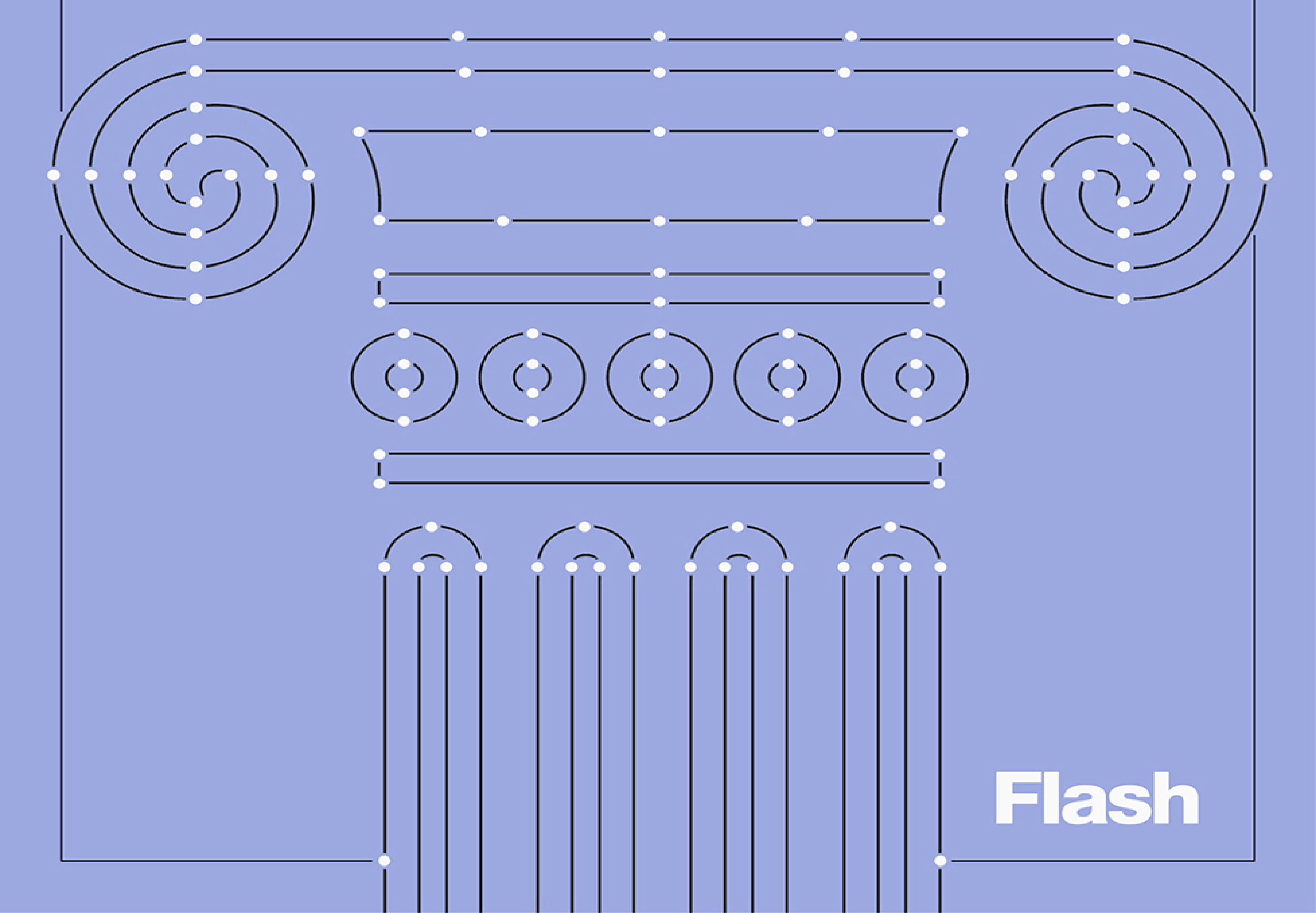
Emilio Lledó

La vigencia de la filosofía



Flash


Emilio
Lledó
La vigencia
de la filosofía
Flash

La vigencia de la filosofía

Emilio Lledó

Flash

¿Un saber inútil?

La filosofía ha sido, durante siglos, un producto de la mente humana, una creación del lenguaje en donde se han expresado formas de entender el mundo y contenidos que sintetizaban nuestro comportamiento en él. Este ámbito general de ideas y sentimientos se ha especificado de distintas maneras y, en ellas, en las obras de los filósofos, han quedado configuradas las mediaciones de una inteligencia individual abriéndose paso entre el lenguaje, entre las ideas heredadas y las perspectivas ofrecidas por la historia, por la sociedad.

En la época contemporánea, después de que el lenguaje, medio de comunicación imprescindible y esencial entre los hombres, ha sido sometido por la lógica, la lingüística, la epistemología a una fecunda y desmitificadora crítica, tendríamos que determinar, de nuevo, el sentido de la palabra *filósofo* y el objeto de esa ocupación. No podemos ya hablar de filosofía sin pensar también en el uso de esa palabra, y sin establecer claramente sus condiciones de posibilidad. Sin embargo, aceptando el significado más general de ese término, la filosofía se nos aparece como una ocupación de algunos hombres, tan real e importante como esas otras ocupaciones que han modificado, técnica o artísticamente, la faz del mundo y las relaciones humanas. La única diferencia, tal vez, ha consistido en que esa ocupación se ha consolidado, casi exclusivamente, en unos escritos que, en el transcurso de más de veinte siglos, han dejado tendido un arco de

mensajes y propuestas que se suelen denominar *historia de la filosofía*. En estas propuestas interminables, el discurso filosófico no ha logrado consolidar un esquema definitivo que, al incidir en otras mentes, pudiese establecer peldaños firmes para un paulatino e irrebatible ascenso. Este inicio continuo de planteamientos y la pérdida de territorio ocupado ya por las llamadas *ciencias de la realidad o de la naturaleza*, ha hecho surgir, junto a las distintas obras de los filósofos, la crisis de su sentido o, por decirlo de una manera más trivial, la duda de su utilidad.

Los enfrentamientos al saber filosófico no han partido, sólo, de una frontera ocupada por aquellos que desconocen la filosofía, y entienden, bajo esta palabra, ese conglomerado de conocimientos difíciles y abstrusos que una cierta tradición *vulgar* ha sancionado. También en un terreno más específico, la filosofía ha sido negada, como forma de conocimiento válido, por quienes han aprendido a distinguir, en las mismas estructuras científicas del saber, la posible irradiación que éstas han proyectado sobre la realidad. El mundo moderno es, efectivamente, fruto de aquellas ideas, de aquellos lenguajes que alcanzaron su grado de verificación en la experiencia, y que se insertaron en productos reales, en praxis objetiva, modificadora de la naturaleza, de los hábitos humanos y de la sustancia, en otros tiempos inerte, de las cosas.

Algunos libros recientes se han hecho eco de esa peculiar situación de la filosofía, y han intentado, desde perspectivas pretendida o realmente renovadoras, trazar los nuevos senderos del saber filosófico. Así por ejemplo, en 1978, apareció dirigida por Hermann Lübbe, la obra colectiva *Wozu Philosophie?*[1] En ella, profesores alemanes, pertenecientes a las jóvenes generaciones, se planteaban los tradicionales problemas de la justificación, actualidad y futuro de la filosofía.[2] Tal vez lo más significativo de este libro sea el apéndice bibliográfico, en el que se recogen 692 títulos, aparecidos entre 1945 y 1977, que tienen que ver con los

problemas de la crisis filosófica. Este exceso de autocrítica o de reflexión sobre el contenido de la filosofía muestra, en primer lugar, la importancia del problema, pero, además, la urgencia y el interés por iluminar, con nuevas luces, el territorio sobre el que asentar, con fundamentos firmes, tan inestable saber.

Una reflexión sobre la filosofía que pretenda asegurar los cimientos de estos sistemas conceptuales, y analizar los materiales de semejantes construcciones, se hace más urgente cuanto más alejados parecen los planteamientos filosóficos de las necesidades inmediatas del mundo y de los hombres. En una revisión elemental de las estructuras que constituyen los engranajes del mundo contemporáneo, surgen determinadas disciplinas o saberes como algo imprescindible para su funcionamiento. El desarrollo de la ciencia, los problemas económicos y políticos, los usos de la creciente tecnología, la explotación y control de las materias primas, los múltiples aspectos que presenta lo que se suele llamar la *sociedad de consumo*, acucian a los cultivadores de un tipo de conocimientos que, como el filosófico, parece convertirse en un discurso ajeno, en principio, a las necesidades y realidades de ese mundo. Por supuesto que entre los engarces que configuran la sociedad de consumo hay innumerables objetos, innumerables hechos que también forman una constelación de realidades prescindibles: pero ninguna de ellas tiene, en sí misma, las pretensiones y la historia que, al parecer, han adornado al pensamiento filosófico.

Al mismo tiempo, la filosofía es, casi exclusivamente, un lenguaje que se consume dentro de los cerrados límites de su propio discurso, y sus propuestas y mensajes, por muy trascendentes que puedan llegar a ser, han quedado, casi siempre, reducidos al estrecho dominio de los especialistas, aunque, como hoy ocurre, sean numerosos y numerosas también las instituciones por las que el saber filosófico circula.[3]

Pero dejando a un lado los problemas del sentido actual de la filosofía, de la crisis inherente a la validez real de sus propuestas teóricas, el planteamiento de la frontera en la que hoy está instalado el conocimiento filosófico presenta algunas estimulantes propuestas. En primer lugar, ya no cabe, desde la perspectiva de 1983, hacer sólo un recuento minucioso de las llamadas *corrientes filosóficas*, o un pequeño catálogo de los filósofos que, en nuestros días, marcan la línea de vanguardia. El problema parece que debe plantearse en otros términos. Tal vez sea así posible despegar a la filosofía de algunos lastres que pesan sobre ella, en una buena parte, al menos, del tráfico académico.

A pesar de la autocrítica de importantes pensadores de nuestro siglo, y de la radical revisión que las escuelas neopositivistas y analíticas sometieron al lenguaje de los filósofos, la vitalidad de la filosofía, en sus cauces institucionales, es indiscutible. La mayoría de las universidades del mundo siguen contando con facultades o departamentos de Filosofía. Pasan del centenar las revistas filosóficas de primera categoría, y abundan los congresos, reuniones, seminarios sobre los más diversos temas filosóficos. Tesis doctorales, monografías y artículos han recubierto los nombres de los grandes filósofos de una pesada capa de interpretaciones y erudiciones que, a veces, pueden llegar a ofuscar o deformar la lectura de sus escritos. La *vida filosófica* en la complicada retícula de la sociedad contemporánea tiene, al parecer, aseguradas sus vías de comunicación, sus códigos y sus recetas. Numerosos equipos de especialistas siguen administrando, en múltiples campos, la liturgia correspondiente.

Las corrientes que, en los últimos cincuenta años, han encauzado el pensamiento filosófico son, sobre todo, el *historicismo*, la *fenomenología*, el

existencialismo, el *neopositivismo*, la *filosofía analítica*, el *neomarxismo*, el *estructuralismo*, la *hermenéutica*, la *nueva filosofía de la ciencia* y diversas formas de *irracionalismo*. Las páginas que siguen no van, sin embargo, a describir una vez más estas filosofías, no sólo porque se ha hecho ya en repetidas ocasiones, sino porque parece que hoy se debería partir de otros supuestos.[4] Pero además, algunas de estas filosofías han perdido su *actualidad*, para ir a engrosar el ya amplio catálogo de la *historia de la filosofía*.

Al perder la palpitación de los inmediatos intereses teóricos que sustentan sus propuestas, las filosofías quedan así recluidas en el recinto de la historia pasada, en el mausoleo de los clásicos. Lo cual no quiere decir que la historia de la filosofía, como tal historia y, en ella, los pensadores que alcanzaron, merecidamente, su lugar en la memoria humana, no encierren en sus obras una continua e inagotable posibilidad de *actualización*. Precisamente, una característica importante de la filosofía consiste en que, al no insertarse necesariamente en lo real y en la praxis, mantiene sus propuestas especulativas, por encima del desgaste inevitable y necesario de la realidad. El carácter no concluso del discurso filosófico, que parece constituir una de las posibles objeciones a su *utilidad* es, por otra parte, una prueba irrefutable de su *perennidad* y, en consecuencia, de su continuada modernidad. Bertrand Russell ha señalado con lucidez este aspecto: «La filosofía debe ser estudiada, no por las respuestas concretas a los problemas que plantee, puesto que, por lo general, ninguna respuesta precisa puede ser conocida como verdadera, sino más bien por el valor de los problemas mismos; porque estos problemas amplían nuestra concepción de lo posible, enriquecen nuestra imaginación intelectual y disminuyen nuestra seguridad dogmática que cierra el espíritu a la investigación».[5]

El mismo Moriz Schlick había aludido a este hecho al afirmar que «la filosofía es de siglos, no de días».[6] El discurso filosófico no es, por ello,

intemporal o ajeno a lo que constituye el entramado instantáneo de las pulsiones individuales, configuraciones sociales, instituciones colectivas que tejen el palpitar diario de lo presente. Nacida indudablemente del peso cultural de cada momento histórico, y aglutinada, en cierto sentido, por las tensiones de la vida y de la sociedad, la filosofía adquiere su carácter inconcluso de esta misma inconclusión de la realidad que no puede en ningún momento detenerse, al estar constituida esencialmente por el imparable dinamismo que imprime en ella la temporalidad.

La «experiencia» del pasado como lenguaje

Una posibilidad, sin embargo, de plantear con cierto fundamento el sentido de la filosofía en nuestros días, consiste en examinar el quehacer de algunos grandes filósofos del pasado, y ver así qué analogías se podrían trazar con nuestra época.

La historia de la filosofía nos presenta interesantes ejemplos en los que se puede percibir *qué* hicieron los filósofos más representativos de esa historia. Efectivamente, simplificando el quehacer filosófico, podría decirse que, en principio, aquellos filósofos escribieron: o sea, comunicaron sus reflexiones sobre determinados problemas, por medio de la escritura. En consecuencia, esa escritura es el *objeto filosófico* real que permite ajustar y orientar cualquier intento de entender el pensamiento del filósofo. Pero, además, esa escritura aglutina, entre sus líneas, determinados componentes de la propia tradición cultural, o determinadas experiencias ofrecidas al filósofo en el clausurado espacio de la propia e insustituible historia. Esas experiencias *dichas* por el filósofo y asimiladas, hasta cierto punto, en su misma identidad personal, dejan traslucir su oposición o su aceptación de la

historia y la sociedad que le rodea. Por ello la filosofía no es sólo resultado o juego de una íntima y desencajada subjetividad, sino que es siempre respuesta a algo, y ese algo se ofrece fundamentalmente en el lenguaje en el que el filósofo nace y que le transmite, bajo diversas formas, interpretaciones diversas de las cosas y los hombres. Por muy importante que, sin embargo, sea la matriz del lenguaje, hay observaciones, experiencias y perspectivas que van enriqueciendo y ajustando nuestra relación con lo real, independientemente del marco lingüístico que, originalmente, nos los presenta.

En un catálogo provisional que sirviera de sumario para descubrir las pretensiones de los filósofos, podríamos establecer ciertos niveles de interés, ciertos planteamientos obsesivos en una buena parte de la historia de la filosofía. Refiriéndonos, por ejemplo, al mundo griego, comprobaríamos que es el detenido examen de algunas palabras, acompañado de determinadas observaciones, lo que comienza a inyectar al discurso ideológico tradicional los elementos que lo irán destruyendo. Esta reflexión continuada sobre el lenguaje, heredada de los sofistas, será un elemento esencial en la filosofía de Platón. Junto a ello, la superación de la efímera experiencia, la estructuración de la sociedad, la justicia, la amistad, la educación, serán temas centrales para construir el edificio de sus diálogos. Aristóteles también dedica buena parte de su obra a la organización de la sociedad y al estudio del comportamiento humano. Pero, además, toma, como eje de su metodología filosófica, el *análisis* del lenguaje, de la naturaleza, de la estructura de los animales, de las formas como ese lenguaje se comunica, del saber y del conocimiento humano, de la felicidad. Todos los problemas que se plantean en el comienzo de la filosofía son problemas que, en sus múltiples manifestaciones, tienen siempre que ver con una manera racional, independiente y, en principio,

libre de interpretar hechos reales o teóricos que, en definitiva, se orientan hacia una mejor instalación del hombre en el mundo, en su mundo histórico.

En la filosofía griega, el problema de la felicidad fue un tema obsesivo a lo largo de toda su historia. La felicidad implicaba una seguridad en la acomodación del hombre con sus propias ideas o con su propio entorno. La acomodación con las propias ideas quería decir la eliminación de todas aquellas formas mentales que, sin control crítico alguno, habitaban en el hombre y acababan siempre entorpeciendo sus acciones. Conocer mejor era, pues, vivir mejor. La acomodación con el entorno humano significa que la felicidad, como equilibrio y lucidez interior, sólo puede conseguirse si hay suficiente equilibrio y armonía en lo exterior, o sea, en el orden de la sociedad, de la *polis*.

LOS INTERROGANTES DE LA FILOSOFÍA

La filosofía posterior a la griega ha mantenido, con diversas modulaciones, objetivos y planteamientos semejantes. Es cierto, sin embargo, que al espesarse la tradición filosófica, han comenzado a confundirse las pretensiones teóricas y prácticas con que nació la filosofía griega. La capa de interpretaciones, de lenguajes sobre otros lenguajes, ha difuminado, como es natural, una buena parte del nítido perfil con que, a pesar de todo, se presentan los primeros momentos de la filosofía occidental. Pero incluso, a pesar de esas ofuscaciones, las obras de Descartes, Spinoza, Kant, Nietzsche, aparecen también ceñidas a una cuantas cuestiones, que muestran hasta qué punto son coincidentes y reiterativos los problemas de la filosofía. Articuladas de las más diversas formas, yacen siempre en la

mayoría de los planteamientos filosóficos esas famosas preguntas que Kant formuló al final de la *Crítica de la razón pura*:

¿Qué puedo saber?
¿Qué debo hacer?
¿Qué he de esperar?

Estas preguntas estaban prendidas en un interrogante final que inquiere el sentido del ser humano, de su constitución individual, de su proyección colectiva, de su organización social. La pregunta sobre qué es el hombre está determinada por las condiciones de posibilidad de las tres cuestiones previas. La primera de ellas se refiere a un ámbito especulativo. Se trata de precisar los límites del conocimiento humano y comprobar, dentro de ellos, los contenidos que pueden alimentar verdaderamente nuestra capacidad de unirnos más al mundo, a través de nuestro conocimiento de él. La segunda pregunta se orienta, fundamentalmente, al modo como el hombre debe incidir en lo real, en lo real de la naturaleza y, sobre todo, en lo real de la sociedad. Un *deber hacer* implica una construcción previa en la cual quepan teóricamente todos los individuos que constituyen lo social. El deber hacer que arranca de la subjetividad, sólo tiene sentido y justificación en lo colectivo. Por último, la esperanza vuelve a descubrir el territorio de la felicidad: el único suelo humano que más allá de la lógica de la naturaleza construye formas nuevas de instalación en la vida, y ofrece al hombre una nueva estructura del equilibrio y del empeño por armonizar la inevitable tensión y pugna de los deseos.

Por mucho que la filosofía contemporánea haya complicado sus propuestas y enredado sus planteamientos en la retícula de la sociedad presente, la filosofía no puede por menos de revivir o redescubrir, en las

eternas preguntas a que Kant se refiere, el impulso del que parte la aventura filosófica. Efectivamente, «la razón humana tiene un destino singular en un género de sus conocimientos, la de ser inquietada por cuestiones que no puede evitar, porque le son impuestas por la naturaleza misma de la razón, y que, sin embargo, no puede responder, porque sobrepasan totalmente la capacidad de esa misma razón» (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, prólogo a la primera edición, A VII).

Aquí se marca un importante punto de inflexión en la vitalidad de la filosofía. Todos los hombres son, en cierto sentido, filósofos, porque todos arrastran consigo, más o menos conscientemente, esa ruptura entre la necesidad de preguntarse por determinadas cuestiones y la siempre insaciable e insaciada respuesta. Es cierto que las religiones, las distintas formas del pensamiento ideológico, han tapado frecuentemente las interrogaciones individuales y han ofrecido, en función de concretos intereses, respuestas que podían acallar o, en determinados momentos, satisfacer la curiosidad y el empeño individual. Los bloques de respuestas que en nuestros días se expresan, por ejemplo, bajo distintas formas de nacionalismos, de vagarosas búsquedas de identidades abstractas, son sustitutivos de esa necesidad humana de orientarse personalmente en el mundo. Porque esta orientación no puede nunca hacerse sola. La vida moderna ha puesto definitivamente en claro que el hombre es parte de una colectividad, por muy rica y libre que pueda ser su propia e intransferible personalidad. Dentro de esa colectividad, cuyo más sutil y firme vínculo es el lenguaje, el individuo piensa y se construye. Pero el lenguaje y el ámbito educativo en el que va apareciendo es el motor de la personalidad individual, de esa fuerza en principio creativa que, en el contexto de los otros hombres, es capaz de aprender a insertar los leves intereses individuales en los firmes y tensos proyectos que deben constituir la colectividad. Aquí se presenta a la formación filosófica, como formación

desmitificadora y liberadora, un amplio territorio de colaboración social. Por supuesto que reducida al ámbito estrecho de las academias y los profesores, la filosofía anquilosa sus articulaciones y acaba trivializando sus mensajes. Pero la filosofía, en nuestra sociedad, por la facilidad en los medios de comunicación, por la apetencia de cultura, puede filtrar, en toda forma de enseñanza, esa lección de armonía y de libertad que irradia ya en sus orígenes griegos.

Sin embargo, son unos hombres que la tradición denomina *filósofos* los que, al parecer, se ocupan, por razones que ahora no hacen al caso, de intentar resolver por su cuenta, y al hilo de una tradición, esos eternos interrogantes, y de analizar el terreno sobre el que discurrir en busca de plausibles y nunca definitivas respuestas.

El oficio de filósofo

El conglomerado de planteamientos que la filosofía contemporánea ofrece se circunscribe, en el fondo, al ámbito de esas preguntas kantianas que son, como hemos visto, las preguntas que yacen en la raíz de cualquier filosofía verdadera. No es, pues, un conjunto de problemas alejados del mundo los que acogen el empeño teórico de la filosofía. Filosofar es recobrar, desde las concretas perspectivas de cada época, la posibilidad de replantear nuevamente esas cuestiones que Kant expresaba. Pero la filosofía ha supuesto cierta profesionalización. Es cierto que el filósofo puede hoy, por la riqueza de informaciones e instituciones filosóficas a que antes se hizo alusión, dedicarse a *profesar* la filosofía, a enseñar filosofía, a mantener, en el mejor de los casos, una conciencia lúcida y recreadora sobre los textos del pasado. Podría surgir, además, sobre esta profesionalización filosófica o

al margen de ella, una versión repetida o renovada del creador de filosofía, de ese personaje que, como Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel, altere el universo filosófico y sitúe en él una constelación nueva, un horizonte de mayor extensión que el usual, iluminado por una luz distinta y alineado ante nuevas cimas, ante un nuevo paisaje. Una palabra tradicional del vocabulario filosófico, pero bastante discutible por su sentido y contenido, ha venido a coronar alguna de esas grandes cabezas filosóficas, la palabra *sistema.* Ser algo más que un explicador o enseñador de filosofías suponía, en parte, crear un sistema, producir un discurso cerrado en torno al conocimiento, al hombre, incluso a su destino; arrancar a los discursos del pasado un ámbito escondido, y reconstruir con él una estructura intelectual, una serie de engarces en los que sobre nuevos sustentos se pudiese responder o intentar responder, otra vez, a esas preguntas sobre el saber, el hacer o el esperar.

Pero parece que el tiempo de estos organismos mentales, sistematizados en palabras y renovados en perspectivas, ha pasado definitivamente. Nadie que hoy se dedique a la filosofía puede alentar semejantes intenciones como las que, por ejemplo, pudo haber tenido Hegel. Ni siquiera los grandes filósofos griegos intentaron crear *sistemas.* En primer lugar, porque esa pretensión totalizadora estaba muy alejada del suelo histórico en el que esos filósofos se alzaban. La filosofía fluyó en Grecia de fuentes más inmediatas que las que, con posterioridad, iban a desperdigarse por ese mundo de papel, por esa intrincada selva de libros, a través de la cual tenía que pasear cualquier aprendiz de filósofo, para entender su oficio y descubrir en él nuevas ocupaciones y objetivos. La pretensión decididamente sistemática habría de ser fruto ya de esa cultura entre cuyos eslabones se intentaba situar otro distinto, para prolongar o reagrupar los eslabones perdidos, olvidados o desarticulados. Cuando Platón reflexiona en sus diálogos sobre los múltiples temas que en ellos aparecen, no tuvo otra pretensión, a pesar

de su *sistemática* teoría de las ideas, que la de ayudar, desde su peculiar punto de vista, a la creación de una forma de ser hombre que colabore armónicamente en la creación de una forma de entender y practicar la convivencia y la solidaridad. Tal vez esta pretensión *sistematizase* todos sus esfuerzos. La misma obra creciente, variadísima, de Aristóteles estuvo, probablemente, regida por idénticos deseos.

La filosofía de nuestros días, consumida en parte esencial como filosofía académica, como filosofía institucionalizada, no puede pretender ya decir sobre el mundo, sobre los hechos y los hombres, los posibles enunciados globales que se recogen bajo el anquilosado término de *sistema*. La ciencia, las redes comunicativas, la economía, la política, las ideologías, aglutinan o distorsionan, con más poder, las ideas de los hombres, que el inesperado ectoplasma teórico que pudiera salir de la mente de un filósofo *sistemático*.

La filosofía vive hoy, pues, como un lenguaje académico que con una buena dosis de esterilidad circula, se promueve y se distribuye bajo las pautas de un oficio especial entre los ritos de la cultura. Pero, de todas formas, de ese gran mercado institucional, sostenido a veces por los afanes de lucro de determinadas editoriales, pueden sacarse interesantes conclusiones sobre la utilidad y el sentido de los productos filosóficos. Uno de los ejemplos más característicos de lo que se puede hacer con la filosofía en la actualidad nos lo ha brindado, recientemente, la editorial Grasset de París con ese curioso invento vendido y promocionado bajo la etiqueta de *nuevos filósofos*. La fórmula era fácil. En un momento de excesiva circulación académica de la filosofía, o de necesidad de repensar la política y el saber desde viejas pero todavía creativas propuestas, se oferta, como quien fabrica un nuevo producto de mercado que debe responder a demandas esperadas, una serie de mensajes teñidos de trivialidad política, de agresividad injustificada y diluida, de piruetas sin espacio, de gestos desencajados. Los nuevos filósofos, Benoist, Chayette, Guerin, Jambet,

Dollé, Levy, Le Bris, etcétera, estaban sostenidos en principio por la pretensión de convertir la filosofía en un producto etéreo de consumo, con cierto perfume o tufo ideológico capaz de controlar el mundillo de la cultura y hacer olvidar, tal vez, otras empresas de más porte para el pensamiento, para la literatura, para el arte.

Con independencia de estos fenómenos teratológicos de nuestra sociedad, ¿podríamos trazar la línea de demarcación en donde se sitúan las preocupaciones más recientes del pensamiento filosófico? Tal vez pudiera percibirse el horizonte actual de la filosofía, en función de las preguntas kantianas anteriormente mencionadas. La repetición de estas preguntas, que comprenden elementos esenciales en la tarea filosófica y que, en su generalidad, abarcan un amplio territorio, fácilmente localizable, puede, al mismo tiempo, mostrar la eterna actualidad del pensamiento filosófico.

¿Qué puedo saber?

Las respuestas a esta pregunta surgen desde distintos ámbitos. Por supuesto, esas respuestas suelen venir del territorio institucionalizador donde los distintos Estados organizan, con mayor o menor competencia, con mayor o menor exclusividad, cada sistema educativo. Pero el problema que principalmente nos ocupa ahora no es tanto el análisis de lo que hay que aprender dentro de cada sistema educativo, cuanto qué papel representa la filosofía en él y qué puede entenderse, camino ya del inminente siglo XXI, por saber filosófico.

El primer encuentro que hoy hacemos con la filosofía es en la Academia, o sea, en todas aquellas instituciones en las que aparece, como objeto de estudio, una disciplina con el nombre de filosofía. La praxis que nos lleva al

conocimiento de los posibles contenidos de la filosofía es muy diversa. Desde un aprendizaje o un estudio de manuales y notas, administrados y examinados por profesores perdidos ya en la práctica miserable de la trivialidad, del pequeño poder que controla sin competencia alguna una forma de conocimiento irreal y estéril, hasta un contacto liberador, fluido, antiacadémico —entendiendo por Academia esa burocratización de lo más deleznable del saber—, pero riguroso, que pudiera llevarnos a través de los textos de los filósofos hacia problemas vivos. En este punto, puede plantearse la ya vieja polémica del sentido de la enseñanza de la filosofía, en las instituciones que la han programado entre sus planes de estudio. Únicamente diremos sobre ello que el estudio de la filosofía ofrece, en la renovación de sus métodos, tal cantidad de estímulos teóricos y prácticos que el cerrar ahora la posibilidad de esta renovación en nuestro país sería un empobrecimiento y una privación inadmisible. Es cierto también que tal como hoy se desarrolla, en la casi totalidad de los centros docentes, el aprendizaje de la filosofía y sus problemas es negativo y contraproducente. Ello se debe en principio a una costumbre, bastante extendida en nuestra pedagogía, que convierte los conocimientos en *bloques* de aprendizaje, en dogmática de fórmulas, proposiciones, esquemas. El saber no es lo que se puede conocer para seguir conociendo, sino lo que se puede aprender como parcelas de un clausurado universo de informaciones, que una vez asimilado puede ser objeto de control, de examen, de calificación. Hay, efectivamente, saberes que, en el tráfico académico, son más propensos a presentarse como bloques dogmatizables: fórmulas químicas, descripciones anatómicas, estructuras gramaticales en el estudio de las lenguas; pero la filosofía no se presta en absoluto a ese tratamiento. Incluso la vieja división en *asignaturas* filosóficas —metafísica, ética, epistemología, filosofía de la naturaleza, ontología— es no sólo obsoleta, sino errónea. Por lo que respecta a los textos de los filósofos del pasado, a la historia de la filosofía

que es el único campo real en donde adquiere cierta forma de objetividad la filosofía, el comercio de manuales que han convertido a esos textos de los filósofos en *textos de historia de la filosofía* ha creado una serie de estereotipos de aprendizaje, de filosofemas desenraizados y desnaturalizados, que la posible facilidad que esas amplificaciones pudieran representar para una primera toma de contacto con determinados pensadores, acaba convirtiéndose en el mayor obstáculo para su intelección y la del mundo teórico y cultural del que la filosofía emerge.

Sin embargo, desechado hoy, como ideal filosófico el descubrimiento de sistemas, y aunque ciertas acciones sintetizadoras de nuestro mundo y de nuestra cultura puedan tener ventajas metodológicas para establecer relaciones y lecturas valiosas de fenómenos, la revisión del pasado de la historia de la filosofía constituye un importante reto intelectual y un apasionante proyecto teórico. La historia de la filosofía o, mejor dicho, de los textos de los filósofos señalan un amplio dominio, inexplorado en una buena parte, por el que empezar a escuchar las experiencias del pasado, y descubrir desde ellas las perspectivas abiertas por esos filósofos. Perspectivas que muchas veces fueron cerradas por el manejo que una historiografía filosófica llevó a cabo sobre ellas. Nuestro saber filosófico, lo que podemos saber del pasado, requiere plantearse principios metodológicos que, sin formalismos o esquematismos utilitarios, sin instrumentalizar determinados modelos de *uso*, que muchas veces aniquilan los contenidos textuales, permitan renovar el diálogo con los textos filosóficos.

Quizá sea en este dominio donde algunos investigadores de nuestros días han realizado una obra importante. Refiriéndome exclusivamente a los más actuales, pienso que los trabajos de J. P. Vernant,[7] M. Detienne,[8] P. Aubenque,[9] W. Wieland,[10] por lo que se refiere al mundo antiguo, han situado los estudios de la filosofía griega en niveles distintos a los usuales y

han contribuido con ello a percibir con más nitidez algunos de los tonos que en la historiografía filosófica tradicional no sólo habían desaparecido sino que no se habían escuchado nunca. Abundantes polémicas en busca de una mejor inteligencia del platonismo,[11] del marxismo,[12] de la filosofía de la ciencia actual,[13] han tenido lugar también en estos últimos años. Algunos filósofos, como Epicuro,[14] Spinoza,[15] Nietzsche,[16] Wittgenstein,[17] han despertado un renovado interés. Ciertas corrientes ideológicas, determinadas preocupaciones políticas o sociales, podían estimular formas de aproximación a algunos de estos filósofos que coincidiesen con las perspectivas actuales. Sin embargo, en la mayoría de estas investigaciones no se trataba tanto de descubrir una nueva metodología en la lectura e interpretación de los clásicos del pensamiento, cuanto en incorporar ideas, presupuestos teóricos, incluso propuestas prácticas que hicieran juego con los *prejuicios* de ciertos intérpretes o con los enfoques bajo los que querían contemplar el desarrollo de la sociedad.

Uno de los campos más interesantes para desarrollar y ampliar el saber filosófico es, por consiguiente, el diálogo con los textos del pasado, con la historia de la filosofía. Efectivamente, la ya obsesiva pregunta de para qué la filosofía sólo puede encontrar una respuesta *científica* observando *qué han hecho* los filósofos que nos precedieron, *de qué* hablan sus obras, *qué* temas les obsesionaron. Ésta debería ser la tarea fundamental de aquellos lectores, más o menos profesionalizados, que pretendiesen cierta forma de renovación de los problemas filosóficos. El ámbito de lo que podemos saber no se extiende únicamente hacia el futuro o hacia el conciso horizonte de lo presente. Todas las obras teóricas de aquellos que nos antecedieron constituyen una insustituible e inagotable fuente de experiencias. De aquí ha surgido una corriente metodológica que con el nombre de *hermenéutica* ha removido algunos planteamientos en la interpretación de la historia de la filosofía. H. G. Gadamer, con su libro *Wahrheit und Methode*,[18] ha sido el

impulsor de esta corriente que, sin embargo, tiene una larga tradición desde la filosofía griega hasta los planteamientos surgidos, principalmente en Alemania, con el gran desarrollo de la lingüística y la filología clásica, en el siglo XIX. La hermenéutica ha entrado en diálogo con filósofos que, como Habermas[19] o Apel,[20] procedían de campos tan distintos como, en el caso de Habermas, la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, el movimiento hermenéutico, retomado por Gadamer, no se ha esforzado en establecer un cerrado instrumento metodológico para el desciframiento de los textos, sino que más bien ha producido una especie de *conciencia textual,* una *metafísica lingüística* promotora de formas nuevas en la lectura del pasado. Esta conciencia textual pretende llamar la atención sobre aquellos *elementos* que, desde el lenguaje y la historia, articulan el mensaje de los filósofos. Si el instrumento metodológico podía quedar *diluido* en las propuestas de la hermenéutica, esta insistencia en el lenguaje coincidía, sin embargo, con una serie de investigaciones que también tenían el lenguaje como objeto.[21] El desarrollo de la lingüística de Chomsky o, partiendo de sus presupuestos,[22] la *gramatología* que ha impulsado J. Derrida[23] y el interés que, como es sabido, ha despertado en los últimos decenios la filosofía del lenguaje como disciplina filosófica,[24] han hecho que, a pesar de la desconexión e incluso desconocimiento mutuo entre cultivadores de estas corrientes, el enriquecimiento y fecundidad de planteamientos haya sido indudable.

El pasado filosófico constituye, pues, un amplio territorio de investigaciones en el que seguir encontrando inagotables estímulos. Para que esta lectura del pasado sea efectivamente renovadora conviene, entre otras cosas, que desaparezcan muchos de los tópicos tradicionales. A pesar de los servicios que una buena parte de la investigación historiográfica ha prestado a la inteligencia de los textos clásicos, esa misma historiografía, en su vertiente más trivial, ha servido para homogeneizar el lenguaje que habla

de lo que escribieron los filósofos, en un monótono recuento de cuestiones, más o menos abstrusas y que, desencajadas de sus mediaciones culturales, sociales e incluso lingüísticas, pierden no sólo su interés, sino su sentido.

Como simple recuento indicativo de cuestiones que pudiesen servir para enriquecer nuestra mirada sobre la historia de la filosofía, señalemos algunas perspectivas metodológicas. El análisis intratextual de los problemas filosóficos no puede agotarse en su propia descripción. Insertos en una determinada tradición filosófica, expresada en un determinado lenguaje, descubrimos detrás de ese lenguaje una serie de articulaciones que, en contacto inmediato con la realidad histórica, con problemas políticos o ideológicos, con planteamientos científicos o tecnológicos, han inspirado la especulación filosófica. Esta inspiración o esa inmediatez de la realidad histórica se pone de manifiesto en el hecho de que cada hombre, cada filósofo reproduce, individualmente, pero bajo el espacio del lenguaje en el que está inserto, de la educación que le administró ese lenguaje, de las tensiones concretas de la historia y de la sociedad en que vive, esquemas generales que le desbordan y que, sin embargo, le concretan y dan sentido. Lo cual no quiere decir que los llamados problemas filosóficos no puedan tener un planteamiento intratextual, o una cierta entidad, como tal problema, de manera que lleguen a desarrollarse en el espacio mismo del lenguaje, de las descripciones lingüísticas, de las referencias sintácticas o semánticas. Pero el nacimiento de todo problema intelectual de auténtica consistencia suele alimentarse de sustancia colectiva, y no sólo de aquella que contiene ya de por sí el lenguaje mismo, sino de esa sustancia real que entrechoca los deseos de los hombres, que configura los espacios culturales, las modificaciones sociales de la individualidad, y que se descubre en las especificidades antropológicas. En este sentido, Habermas ha pretendido determinar el ámbito de una teoría de la acción comunicativa que engarza lo

social como una totalidad, de la que es parte también la comunicación filosófica.[25]

Dentro del lenguaje tienen lugar las presiones del organismo social y de sus instituciones, que modifican o que seleccionan el discurso individual, aparentemente individual, del filósofo. Por consiguiente, todo problema filosófico comunicado como escritura irradia, necesariamente, un complejo de situaciones y planteamientos que, sobre todo en las preguntas clásicas de la filosofía, prestan a esos problemas su vitalidad y su pervivencia. Hay en la filosofía un aspecto, que podríamos llamar técnico, y que parece ser el que se ha consolidado en los lenguajes que *explican* o *interpretan* la escritura de los filósofos. Sin embargo, este lenguaje *indirecto* que *refiere lo dicho* y que, en sus mejores momentos, intenta *hacer hablar nuevamente lo escrito o lo dicho por los filósofos*, apenas tendría sentido si se limitase a resbalar por esos textos, a medirlos, marcarlos, delimitarlos, como si fueran parte de un mar que de pronto hubiera consolidado y acristalado su superficie, y cuya tersura nos hiciese olvidar el movimiento, las tensiones, la fluidez que se oculta bajo la quietud del cristal. La lectura del pasado filosófico tiene, pues, que enfrentarse contra todo tipo de interpretaciones que paralicen el dinamismo del pensamiento, y que nos impidan ir más allá de lo pensado, y descubrir en ello las corrientes de diverso flujo que han permitido la obra filosófica.

Pero lo que hoy podemos saber de filosofía, lo que podamos filosofar no se limita únicamente a establecer nuevas formas de diálogo con la historia. Precisamente la filosofía tiene también un compromiso con el desarrollo actual de la ciencia y de la tecnología. Estos dos campos de conocimiento son, tal vez, los que hoy presentan una estructura más sólida y adecuada a lo que se suele denominar el mundo moderno. El saber de nuestro tiempo es, al parecer, el saber científico y tecnológico. Si la filosofía pierde la oportunidad de un diálogo con estos ámbitos intelectuales tan consolidados,

podría también perder una importante posibilidad de justificación. Sin embargo, no se trata de mantener, con la filosofía, una especie de saber sustantivo cuyos contenidos tuviesen continuamente que ser contrastados con el desarrollo de la ciencia o de la tecnología. Más bien la filosofía podría y debería continuar manteniendo una perspectiva totalizadora en la que las ciencias pudiesen encontrar una última referencia, y una perspectiva crítica que alcanzase a situarlas en un lugar en el que sea posible el desarrollo humano. Pero esto nos lleva ya a un territorio distinto en el que empieza a configurarse la segunda pregunta kantiana.

¿Qué debo hacer?

Uno de los problemas que aparecen en el dominio de la filosofía práctica es aquel que se refiere a los principios que pueden dar sentido y justificación a lo que el hombre hace. Por supuesto, desde la ética griega, la pregunta por «cómo vivir» es una constante en la historia de la filosofía. Porque este vivir no se planteó, en los momentos más importantes de la reflexión filosófica, como una mera justificación de la felicidad subjetiva, sino, más bien, como una forma de articulación de cada sujeto en el espacio colectivo en que desarrollarse.

Pero el *hacer* del hombre, en el mundo contemporáneo, presenta modificaciones esenciales. El *hacer* no está tan motivado por un *deber* cuanto por un *poder.* Una ética del *deber* tiene, por supuesto, suficiente estímulo teórico como para seguir impulsando nuestra capacidad de inventiva. En un mundo en el que la realidad se enmascara con los discursos que nos la *cuentan* y que la posible libertad de pensar se reduce e incluso se aniquila, por la intromisión que los mensajes de los medios de

comunicación de masas llevan a cabo en el fondo de nuestra personalidad, la construcción de un *deber* puro puede convertirse en utopía. Una revisión de los *valores* que tengan que ver con los esquemas de posibilidad que presenta la sociedad contemporánea, y una *construcción ética*, han de enfrentarse, necesariamente, con esa fundamental alteración de las *condiciones de posibilidad del ser humano*. Por ello la teoría ética no puede ya desprenderse de esa cápsula colectiva que aprieta y reduce cada día nuestra individualidad.

Precisamente esta modificación tecnológica del mundo rebaja la *creatividad teórica* a unos niveles pragmáticos en los que esa creatividad tiene, en cada momento, que verse contrastada. No es extraño, pues, que entre algunos filósofos empiece a plantearse, como filosofía práctica, no sólo la ética tradicional, sino la filosofía misma. Rehabilitación de la filosofía práctica se ha convertido, pues, en una exigencia de la reciente filosofía,[26] y algunos de los esfuerzos por esta rehabilitación se refieren, por consiguiente, al ineludible espacio humano en el que toda *teoría* se ciñe, en el fondo, a la inevitable proyección *práctica* de todo aquello que *hacen* los hombres, por ejemplo escribir libros de filosofía.

Las respuestas *filosóficas* a la pregunta *¿qué debo hacer?* rompen el marco individual en el que el *sujeto trascendental* kantiano adquiere, con el lenguaje y la comunicación como aglutinador social, su *objetividad trascendental*. *¿Qué debemos hacer?* arranca la cuestión moral de la órbita subjetiva, para situarla en el espacio político en el que únicamente cabe plantearla, e intentar resolverla. Las condiciones de posibilidad del hacer humano necesitan, sin embargo, una clarificación. A medida que la sociedad tecnológica progresa se complican las estructuras por donde tendría que discurrir ese hacer. No basta con que un *deber* subjetivo, construido en la intimidad de la consciencia, en el fondo de cada personalidad, sea el motor de un hacer que, por otra parte, no podría en

absoluto traspasar la frontera de esa subjetividad y, por consiguiente, ser *operante*.

El hacer individual tropieza hoy con mayores dificultades de realización que nunca. El hacer está siempre inmerso en el espacio institucional, en los embudos sociales con que, de múltiples maneras, se organiza o se conjunta lo individual múltiple. Es evidente que siempre, en la cultura europea, los cauces colectivos acogieron la mayoría de los esfuerzos individuales. Los empeños del deseo se limaron en el molde de la costumbre, de los hábitos reales o ideales. Pero la civilización contemporánea ha marcado, definitivamente, este imperio de lo público, y dentro de él ha emergido la *privaticidad* de un poder que se escurre ya más allá de las intenciones de los poderosos.

En la cultura filosófica de nuestros días se percibe con cierta intensidad la busca inquieta de una reflexión crítica que ayuda a entender algunos de los hilos de la trama, aunque no sea fácil tejer con ellos. Pero, al menos, esta primaria función de inteligencia ha de quedar reservada no tanto a las ciencias, cuya prodigiosa especialización permite que se sumerjan en un camino de dirección única y de una uniforme significatividad, sino a una determinada actitud intelectual que entrevea relaciones, más que hechos. De esta forma es posible enraizar la semántica, los signos del tiempo, en una sintaxis, en unas coordenadas en las que no se pierda el sentido de los niveles alcanzados con el conocimiento científico, y que en consecuencia no se desvirtúen esos conocimientos.

Algunas de las más recientes teorías de la ética anglosajona, por ejemplo Rawls, han destacado en su contractualismo «que el sujeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad»;[27] pero esta idea elemental, que podría encontrarse en la raíz misma de la ética griega, puede permanecer hoy tan irrealizable, a pesar de la pretendida lucha por la racionalidad, como el empeño platónico de localizar en Siracusa su sueño

político. En uno de sus últimos trabajos ha reconocido MacIntyre[28] el carácter fragmentario del lenguaje moral. Hemos perdido, entre los hechos que desgarran la sociedad contemporánea, «nuestra comprensión teórica y práctica de la moralidad». Este pesimismo no expresa, sin embargo, la ausencia de esquemas morales incrustados, la mayoría de las veces, en sistemas políticos. Lo verdaderamente decepcionante es no sólo la oposición radical de esos esquemas, sino sobre todo el hecho de la imposibilidad de realización, en el caso que teóricamente fuese alguno de ellos superior a los otros. Esa imposibilidad práctica de las distintas teorías sobre la justicia o la solidaridad humana produce indudablemente cierto desconsuelo. Pero tal vez el progreso de la solidaridad, si es que hay que desechar el inmoralismo de Caliclés, por ejemplo (Platón, *Gorgias*, 482c y ss.), sea el progreso de una lucha racional, de una comunidad de diálogo que vaya, lentamente, eliminando aquel poder que acepta los discursos dobles, la falsedad y el engaño constante. Precisamente la filosofía, como reflexión sobre las relaciones que justifican hechos, conductas, ideologías, lenguajes, ofrecía una importante experiencia, arrancada de esta praxis y, al mismo tiempo, al empapar la educación de análisis en los que se recogiese cierto ideal de solidaridad, podría aliviar la desorganización de una realidad lastrada, en momentos decisivos, por principios insolidarios.

No suena por ello utópico el texto de Russell: «Son sólo unos pocos hombres raros y excepcionales los que tienen esa clase de amor de toda la humanidad que los hace incapaces de soportar pacientemente todos los males y sufrimientos, independientemente de cualquier relación que esto pueda tener con sus propias vidas, los que van a buscar, primero en el pensamiento y después en la acción, alguna manera de escaparse, algún nuevo sistema de sociedad por el que la vida pueda hacerse más rica, más llena de alegría y menos llena de males evitables como está ahora».[29]

Es verdad que la esperanza en estos hombres excepcionales, tan querida

por Russell, puede sonar hoy con cierta retórica más adecuada a una época romántica que a nuestro mundo tecnológico. Pero despojando a la idea russelliana de la concepción, siempre discutible, del hombre superior, cabe rebajar esas aspiraciones, no tan utópicas como algunos *tecnólogos* suponen, a un nivel más institucional y pragmático. Es aquí donde la filosofía podría representar un papel decisivo, como práctica de análisis, de la sociedad y de sus medios educativos. Una filosofía producto no tanto o no sólo de esas posibles excepcionalidades cuanto de instituciones, cauces sociales, que colaboren realmente en la inteligencia y el diálogo. Para ello es preciso un adecuado cultivo de la racionalidad, un cultivo que injerte también, entre sus ramas, la idea de que es la vida humana, la felicidad, por muy alejada que esta palabra se nos presente, el objetivo primordial de la lucha por adecuar el desarrollo científico a lo que puede hacer verdaderamente fecundo ese desarrollo.

¿Qué he de esperar?

La pregunta kantiana puede tener dos posibles interpretaciones. Según la primera de ellas, es el individuo quien se plantea la adecuada respuesta. Efectivamente, si hago lo que debo ¿qué puedo esperar luego? Todo esperar se dirige, según Kant afirma, a la felicidad. Pero estas cuestiones apenas encontrarían ya una solución adecuada en el marco de la sociedad y la política contemporáneas, si sólo surgen como expresiones de una subjetividad impaciente o curiosa. Nadie puede hoy esperar ya nada desde el solitario rincón personal. Pero incluso la esperanza colectiva no puede en ningún momento realizarse si no tiene el alimento adecuado, si el ámbito de lo social camina desorientado en un mundo que, como el contemporáneo,

posee excesivos elementos de dinamización y demasiado pocos objetivos adecuados a esos incesantes estímulos de la sociedad tecnológica. Precisamente la filosofía encuentra aquí un importante punto de inserción. Esperar quiere decir «crear esperanza», enriquecer las condiciones de posibilidad para el inmediato y sucesivo desarrollo. Es interesante la velada crítica que hace Lenk a la concepción de una filosofía vuelta a su propio pasado: «En lugar de limitarse a la simple aunque necesaria exégesis de los textos del pasado, el filósofo tiene que concentrarse en la tarea del hombre futuro».[30]

De todas formas la crítica de Lenk pierde algo de su justificación si se piensa en el hecho de que también el pasado, el estudio del pasado, entra a formar parte del *esperar*. Aunque la terminología *cronológica* nos enseñe que los textos que interpretamos pertenecen a épocas históricas anteriores a la nuestra, la tarea del intérprete es una tarea presente. El texto aparece inserto en nuestra inmediata temporalidad y es ella la que, como vida y mirada, permite la incorporación de todo rasgo de escritura a la presencialidad total de cada individuo.

El pasado de un texto se diluye así en el presente del lector. Ese texto tiene, sin duda, que entenderse *hablándonos* de algo cuya temporalidad es imprescindible; pero los gestos lineales de la escritura nos indican también que la única posibilidad de inteligencia es incorporar a la estructura de nuestro presente vivo, o sea, a nuestra realidad temporal, el contexto perdido, que nuestra *presencia* aprende a recuperar. Por ello, el contexto verdadero de un texto es su lector.

Cada instante de lectura e inteligencia de lo leído es, además, inteligencia de un proyecto. Ese proyecto es la clarificación en el futuro inmediato, en la temporalidad fluyente, de un texto *pasado* que entra, sin embargo, a configurar y constituir nuestro futuro. Entender es siempre ir absorbiendo, en sucesivos presentes, aquellos *hechos intelectuales* que, en determinados

momentos, han estado situados, a su vez, en sucesivos futuros. El texto del pasado *espera*, pues, su interpretación y nosotros realizamos esa esperanza, resumiendo cada momento de intelección en el contexto pleno de un presente necesariamente engarzado con la posibilidad y, por consiguiente, con la realización de esa posibilidad que era futuro, hasta el acto presente de intelección.

Este fenómeno aparentemente abstracto implica que el texto, que el lenguaje nos abre, nos enriquece en su diálogo, con otras experiencias, con aquellas que, suponemos, hicieron unos hombres semejantes a nosotros, y sumergidos en un tiempo que no nos es comunicable más que por la capacidad que tengamos de recobrarlo en el nuestro.

Pero al lado de este proceso de justificación hacia la incorporación del mundo que los textos reflejan, la filosofía puede organizar la esperanza, hilvanando en su discurso coherente los múltiples y dispersos datos de esa realidad desorganizada y contradictoria. En esta tarea, la filosofía recobra una misión pragmática que, con independencia de todo fácil utilitarismo, vitaliza y ofrece un nuevo horizonte de reflexión y sentido. La insistencia, sin embargo, en la importancia de los textos del pasado y de la renovada metodología para entenderlos, no quiere, pues, decir que la filosofía tenga que preocuparse fundamentalmente con la exégesis de su propio pasado. Por supuesto que este tipo de investigaciones es un elemento importante, ya que la filosofía, como cualquier otra disciplina histórica, se ve siempre comprometida a recordarse a sí misma. El hecho de que el encuentro con la *obra filosófica* sea un encuentro *real*, no es una manera de esquivar el fácil y ya trivial argumento de la irrealidad de la filosofía. La insistencia en la exégesis textual tampoco significa el reconocimiento de la exclusividad del planteamiento hermenéutico, ni su preeminencia sobre otras tareas filosóficas. Pero lo que sí parece plausible es el esfuerzo por recobrar algunos de los aspectos olvidados o nunca analizados en nuestra experiencia

de los textos. Ha sido precisamente en la historia del pensamiento filosófico, en el *metalenguaje* que resume, explica o interpreta el lenguaje de los filósofos, donde se ha desarrollado un importante proceso, consciente o inconsciente, de manipulación.

No va a ser fácil descubrir en qué sentido una actividad humana que se denomina *filosofía*, y que tiene tras de sí una tradición llena de experiencias apasionantes, aquilatada en lenguajes de extraordinaria complejidad y, al mismo tiempo, de extraordinaria sutileza y rigor, puede encontrar el campo en el que, fecundamente, esas experiencias se conecten con la *historia actual* de los hombres. Algunos de los movimientos filosóficos más conscientes de la *necesidad de la filosofía* han expresado estas preocupaciones, e intentado salir de cualquier crisis esterilizadora.[31] Precisamente, en el mundo contemporáneo esa actitud intelectual que la filosofía significa tiene que colaborar activa y realmente. De lo contrario cabe el peligro, mayor aun que en otros tiempos, de que «si los filósofos no pueden proporcionar ninguna sabiduría, la comunidad se vuelve hacia otros que la guíen e iluminen —tradicionalmente a sus sacerdotes y profetas, a sus poetas y dramaturgos, y, en período de crisis, a hechiceros, timadores y otras criaturas del submundo intelectual».[32] Por supuesto, puede darse también una filosofía que entre a formar parte de esos subproductos: pero el esfuerzo por no confundirse con ellos es también una tensa y despierta actitud filosófica.

Emilio Lledó (Sevilla, 1927) estudió en las universidades de Madrid y Heidelberg Filosofía y Filología clásica. De 1956 a 1962 fue docente en esa universidad alemana. Ha sido catedrático de Instituto en Valladolid, y catedrático de Historia de la filosofía en las universidades de La Laguna, Barcelona y UNED de Madrid. En 1988 fue nombrado *fellow* del Wissenschaftskolleg (Institute for Advanced Study) de Berlín, y en 1990 se le concedió el Premio Alexander von Humboldt de la República Federal Alemana. En 1992 fue galardonado con el Premio Nacional de Literatura (Ensayo), y desde 1994 es miembro de la Real Academia Española. Entre sus publicaciones se encuentran: *Filosofía y lenguaje* (1970), *La filosofía hoy* (1975), *Lenguaje e historia* (1978; Taurus, 1996), *La memoria del logos* (1984; Taurus, 1996, 2015), *El epicureísmo* (Taurus, 1984, 2014) *El silencio de la escritura* (1991), *El surco del tiempo* (1992), *Memoria de la ética* (Taurus, 1994, 2015), *Días y libros* (1995) y *Elogio de la infelicidad* (2005). En 2014 fue galardonado con el Premio Nacional de las Letras Españolas, y en 2015 con el Premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades.

El gran pensador Emilio Lledó defiende la utilidad de la filosofía en nuestros días.



«[…] la filosofía se nos aparece como una ocupación de algunos hombres, tan real e importante como esas otras ocupaciones que han modificado, técnica o artísticamente, la faz del mundo y las relaciones humanas.»

¿Está la filosofía en crisis o sigue siendo una ocupación necesaria para entender y analizar el mundo? Frente a la firmeza de las ciencias empíricas en la modernidad, ¿dónde queda la larga tradición filosófica? Bajo estos interrogantes, Emilio Lledó atiende la urgencia de recuperar la filosofía como un conocimiento válido y teje un texto que ensalza las virtudes inexcusables y atemporales del saber filosófico en la era de la tecnología y del consumismo.

Si algo deja claro Lledó es que lo importante no son las respuestas cerradas a las grandes preguntas, sino ser conscientes de la infinidad de respuestas posibles que cada época pensará a su manera. Es decir, nos propone ver la

filosofía como una ciencia abierta y en constante actualización, alejada de cualquier dogma. Luego está la importancia del lenguaje, que todo lo impregna y todo lo atraviesa, imponiendo orden en el mundo.

Lledó también apuesta por considerar la filosofía como un oficio, ya que son los filósofos los que revisitan los grandes enigmas de la existencia humana y proponen nuevas respuestas a eternas cuestiones como la búsqueda de la felicidad. Ahora bien, para que la filosofía sea verdaderamente efectiva no debe ser exclusiva a los discursos institucionales de la academia, sino que debe dar el salto a la vida misma y dialogar tanto con la historia precedente como con la ciencia y la tecnología de nuestro siglo.

Descubre otros títulos del mismo autor

Identidad y amistad

Fidelidad a Grecia

Sobre la educación

Imágenes y palabras

Memoria de la ética

La memoria del logos

El epicureísmo



Edición en formato digital: noviembre de 2022

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial
Imagen de portada: © Compañía

ISBN: 978-84-17906-75-7

Composición digital: Penguin Random House Grupo Editorial / Marta Artigas

[1] Hermann Lübbe, ed., *Wozu Philosophie?*, *Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1978, 393 pp.

[2] Algunos trabajos recientes traducidos al castellano son: la obra, colectiva también, de Charles J. Bontempo y S. Jack Odell, *La lechuza de Minerva. ¿Qué es filosofía?*, Madrid, Cátedra, 1979, 264 pp., y François Chatelet, *La filosofía de los profesores*, Madrid, Fundamentos, 1971. En nuestro país hubo una polémica sobre el sentido y actualidad de la filosofía entre M. Sacristán, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Barcelona, Nova Terra, 1968, 36 pp., y G. Bueno Martínez, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, 370 pp.

[3] De entre la abundante bibliografía a que se ha hecho mención anteriormente, destacan algunos trabajos que enfocan, desde distintas perspectivas, estas cuestiones: Friedrich Kambartel, *Was ist und soll die Philosophie*?, Constanza, Universitätsverlag, 1968; Hans Lenk, *Philosophie im technologischen Zeitalter*, Stuttgart, Berlín, Colonia, Maguncia, Kohlhammer, 1971, 174 pp.; también del mismo autor, *Wozu Philosophie? Eine Einführung in Frage und Antwort*, Múnich, Piper, 1974; Jurgen Mittelstrass, *Das praktische Fundament der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie*, Constanza, Universitätsverlag, 1972; Hermann Lübe, *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschitstheorie*, Stuttgart, Reclam, 1978; y W. V. O. Quine, «Has Philosophy lost Contact with People?», en *Theories and Things*, 1981.

[4] El libro de José Ferrater Mora *La filosofía actual*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, ha caracterizado, con gran claridad, algunos de los contenidos y perspectivas de estas corrientes filosóficas. También en las páginas de esta misma *Enciclopedia Labor*, Manuel Sacristán ha hecho una valiosa síntesis del pensamiento contemporáneo.

[5] B. Russell, *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1970, pp. 134-135.

[6] Cf. Jacques Bouveresse, «Pourquoi pas des philosophes?», en *Critique*, *XXXIV*, núm. 369 (febrero), 1978, p. 97 (París, Éditions de Minuit).

[7] Véase, por ejemplo, J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973.

[8] Marcel Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1982.

[9] Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981.

[10] Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Gotinga, Vandenhoeck Ruprecht, 1962.

[11] Por ejemplo, la reciente discusión sobre las doctrinas «no escritas» de Platón y que se ha expresado en trabajos de Hans Kramer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, traducción e introducción de G. Reale, Milán, Vita e Pensiero, 1982; Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Gotinga, Vandenhoech Ruprecht, 1982; Günther Patzig, «Platon», en *Klassiker des philosophischen Denkens*, N. Hoerster, ed., vol. 1, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1982.

[12] Véase, entre la múltiple bibliografía, el reciente libro de M. Sacristán, *Panfletos y materiales*. I:

Sobre Marx y marxismo, Barcelona, Icaria, 1983, o el libro colectivo editado por Nicolao Merker *Marx*, *un secolo*, Roma, Editori Riuniti, 1983, con colaboraciones importantes de Balibar, Gerratana, Hobsbawm, Luporini, Schaff, Sweezy, Vilar y otros.

[13] J. Muguerza, «La teoría de las revoluciones científicas», Barcelona, 1975, que sirve de introducción a la obra de I. Lakatos y A. Musgrave, *La Crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

[14] Véase, por ejemplo, las *Actes du VII Congrès* de la Association Guillaume Budé, París, Les Belles Lettres, 1970, dedicado exclusivamente a Epicuro y el epicureísmo.

[15] Antonio Negri, *La anomalia selvaggia, Saggio su potere et potenza in Baruch Spinoza*, Milán, Feltrinelli, 1981.

[16] Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.

[17] Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.

[18] H. G. Gadamer, *Verdad y método*, *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

[19] Cf., por ejemplo, J. Habermas y otros, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

[20] K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

[21] Cf. la filosofía analítica inglesa a partir de Wittgenstein; las importantes investigaciones de Quine, por ejemplo, *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968, y *Las raíces de la referencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1977; de Davidson (véase D. Davidson y G. Harman, *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972, y Jan Hacking, *Por qué el lenguaje importa a la filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979).

[22] Cf., por ejemplo, N. Chomsky, *Lingüística cartesiana*, Madrid, Gredos, 1969. Del mismo autor, *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1971, y *Reflections on Language*, Nueva York, Pantheon Books, 1975. G. Lakoff, «On generative Semantics», en *Semantics*. *An Interdisciplinary Reader in Philosophy Linguistics and Psychology*, Steinberg y Jakobovits, eds., Cambridge University Press, 1971; J. H. Katz, *Semantic Theory*, Nueva York, Harper and Row, 1982.

[23] J. Derrida, *De la Grammatologie*, París, Minuit, 1967. Del mismo autor, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967; *La dissémination*, París, Seuil, 1972.

[24] Las recopilaciones de trabajos sobre cuestiones relativas al lenguaje y la filosofía han sido frecuentes en estos años. Por referirme exclusivamente a las aparecidas en nuestro país mencionaré las de Francisco Gracia, *Presentación del lenguaje*, Madrid, Taurus, 1972. Víctor S. de Zabala, *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria*, 2 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1974 y 1976. J. Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía*, 2.ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1981. También se han publicado recientemente dos libros de gran calidad sobre la filosofía del lenguaje: J. Hierro S. Pescador, *Principios de filosofía del lenguaje*. 1: *Teoría de los signos*. *Teoría de la gramática. Epistemología del lenguaje*. 2: *Teoría del significado*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 1982. Juan J. Acero, Eduardo Bustos y Daniel Quesada, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1982.

[25] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, 2 vols. I: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* II: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

[26] Cf. Manfred Riedel, ed., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia, 1972-1974. También del mismo M. Riedel, *Lineamenti di etica comunicativa. Elementi e principi di una teoria del discorso morale*, Padua, Liviana Editrice, 1980. Este mismo giro práctico puede verse también en otros filósofos alemanes: por ejemplo, Rüdiger Bubner, *Handlung*, *Sprache und Vernunft*, *Grundbegriffe praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; Otfried Hoffe, *Ethik und Politik*, *Grudmodelle und probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979; Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, Klett, 1977; M. Riedel, *Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

[27] John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973, p. 7. (Trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979.)

[28] Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981, pp. 2 y ss.

[29] B. Russell, *Road to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, Londres, 1918, p. 10.

[30] Hans Lenk, *Philosophie im technologischen Zeitalter*, Stuttgart, Kohlhammer, 1971, p. 50.

[31] Hans Lenk, *Pragmatische Philosophie, Plädoyers und Beispiele für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1975. H. M. Baumgartner, O. Höffe, C. Wild, eds., *Philosophie, Gesellschaft, Planung*, Múnich, 1974.

[32] Sidney Hook, «Filosofía y acción pública», en *La lechuza de Minerva. ¿Qué es filosofía?*, Charles J. Bontempo y S. Jack Odell, eds., Madrid, Cátedra, 1979, p. 91.

Contenido